# Teori Pengetahuan Rukyat dalam Filsafat Islam

## Henry Corbin

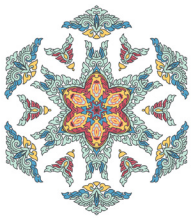
Syihabul Furqon—penj/

# PONDOK PESANTREN
# Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

# Teori Pengetahuan Rukyat dalam Filsafat Islam

## Henry Corbin

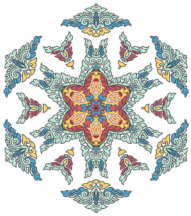


**Teori Pengetahuan Rukyat dalam Filsafat Islam**
diterjemahkan dari:
*The Theory of Visionary Knowledge in Islamic Philosophy*
Henry Corbin, termaktub di dalam *The Inner Journey of the Poet, and Other Papers*, Kathleen Raine (Ed). Pertama kali terbit dalam *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, No. 1, edisi Februari 1977, dengan tema khusus "Les Visions Mystiques" (Visi-visi Mistis).

Penerjemah : Syihabul Furqon
Penyelia : Lutfi Mardiansyah
Tim Hore : Erna Yulianti, Muhammad Syihaab,
Ahmad Marzuqi Syihaab

13x19cm
iv + 15 hlm
Sumedang, 2026

Diterbitkan oleh
YAD & BronTo
Sumedang
2026



Terjemahan ini semata disokong oleh Allah Maha Segala,
dipersembahkan untuk Ibu, Abah
Erna, Syihaab & Syihaab.

~

VIQUA

# Teori Pengetahuan Rukyat dalam Filsafat Islam

**Henry Corbin**

Literatur rukyat[1]/visi Islam, baik dalam bahasa Arab maupun Persia sangatlah penting. Versi dan tafsir yang ada mengenai *Mi'raj*, yakni kenaikan samawi Sang Nabi (Muhammad, saw.,) pada malam pengalaman visioner yang diidam-idamkan dan ingin direka ulang dan dihidupkan kembali oleh semua mistikus Islam—versi dan varian-varian ini saja sudah berjumlah banyak. Dari sudut pandang Syiah, terdapat pula khazanah literatur visioner yang luas mengenai penampakan masing-masing dari dua belas Imam dan beliau yang merupakan asal mula garis keturunan mereka, yakni Fatimah[2], putri Sang Nabi.

Walakin, aspek ini bukanlah yang dapat saya dedah dalam esai singkat ini. Pertanyaan yang harus diajukan, secara tunggal dan esensial, adalah bagaimana *fakta* rukyat itu sendiri tampak bagi para pemikir Islam tertentu, (dan) bagaimana mereka menjelaskannya, dan menga-

1 Visioner di sini akan diterjemahkan sebagai 'rukyat' yang diserap dari bahasa Arab langsung alih-alih 'penglihatan' atau visioner sebagai serapan dari bahasa Inggris. Pertimbangan didasarkan pada fakta bahwa Corbin sedang berbicara dalam medan pengetahuan filsafat Islam. Rukyat (melihat/penglihatan) dalam filsafat Islam jelas berdiri dalam koridor hierarkis berbeda dengan bagaimana kata "visi" memiliki alusi ketika digunakan. Kata "visi" menyiratkan penglihatan ke depan, abstrak dan secara epistemik bahkan dianggap tak nyata. Sementara rukyat, digunakan dalam filsafat Islam untuk menunjuk suatu pleroma, suatu ranah, dan realitas objektif yang ajek dan dalam level tertentu dapat bersifat suprasensual. Sekalipun demikian term "visi" maupun "visioner" akan ditempatkan dalam porsinya dan konteks tertentu di dalam teks—penj.

2 Lihat, terkhusus buku saya, *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques,* Paris, Gallimard, 1971, 1978 seluruh bagian Buku 7, Vol. IV: kemunculan mimpi atas Fatimah sebagai inisiator dari putri Narkes, manifestasi dari imam ke-12, dll.

pa mereka tidak mempertanyakan apa yang kita sebut objektivitas dari fakta-fakta ini, meskipun objektivitas tersebut berbeda dari yang biasa dilabeli demikian oleh ilmu-ilmu kemanusiaan kita.

Sejak semula, profetologi Islam memostulatkan dan mengekspresikan suatu gnosiologi, sebuah doktrin pengetahuan yang harus dipertimbangkan sebelum memulai penyelidikan apa pun tentang fenomenologi pengalaman rukyat di kalangan spiritualis Islam. Alasannya adalah bahwa Islam, yang termuda dari tiga cabang tradisi Abrahamik, pada dasarnya adalah agama profetik, dan ia mewarisi teologi *Verusm Propheta* (Nabi Sejati) yang dianut oleh Yudaisme-Kristen awal. Pengaruh warisan ini masih jelas terlihat dalam Syiah, di mana Imamologi merupakan pelengkap niscaya dari profetologi dan memunculkan soal-soal yang diwarisi dari Kristologi.

Keharusan yang kita biacarakan muncul karena keyakinan yang menjadi ciri khas para filsuf Islam kita, terutama dalam filsafat Islam Iran, adalah bahwa Malaikat pengetahuan dan Malaikat wahyu adalah Malaikat yang satu dan sama, yang dalam Al-Quran disebut sebagai Jibril dan Ruh Kudus (Roh Kudus). Teori pengetahuan yang diwarisi oleh Ibn Sīnā dan Suhrawardī dari para filsuf Yunani mengalami transposisi sehubungan dengan filsafat profetik mereka, yang memungkinkannya untuk secara simultan menjelaskan wahyu yang dianugerahkan kepada para nabi, inspirasi yang diberikan kepada para Imam suci, dan pengetahuan yang diberikan oepada para filsuf. Karya Suhrawardī pada abad kedua belas sangat signifikan dalam kaitan ini, dan digaungkan oleh pengakuan dan doktrin ekstatik Ibn ʻArabī pada abad ketiga belas. Karya Mullā Ṣadrā Syīrazī (abad ketujuh belas) di Iṣfahān dan Shīrāz memberikan pelengkap yang diperlukan untuk hal ini. Akhirnya, Mazhab Syaikhi di Kirmān, selama abad terakhir dan bahkan hingga hari ini, terus memberikan kontribusi dengan cara yang mendalam dan orisinial terhadap teori pengetahuan rukyat, atau apa yang mungkin kita sebut optika rukyat. Inilah tema-tema besar yang akan saya bahas dalam kalam singkat ini.

Kumpulan *hadīts* atau tradisi Syiah memuat uraian paling komprehensif, yang memunculkan tafsir-tafsir yang sama panjangnya, mengenai gnosiologi yang dipostulatkan oleh konsep *nubuwwat,* yaitu panggilan atau misi profetik. Di antara yang ada, yang diberikan oleh Imam

keenam, Ja'far al- Ṣādiq.[3] Kondisi *nabī* atau rasul terdiri dari empat tingkatan: dari *nabī* murni dan sederhana, pembawa nubuat didaktik, hingga *nabī* (*mursal*), dan yang paling penting, dan yang paling penting, *nabī* rasul (*rasūl*) sebagai pembawa nubuat legislatif—yakni, seorang *nabī* yang bertugas menyingkapkan Kitab baru, Hukum agama baru. Wahyu profetik dengan demikian mencakup enam periode besar: Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Usam dan Muhammad—tujuh jika kita menyertakan Dawud, raja pemazmur. Kita harus ingat bahwa dalam praktiknya, kondisi yang dalam Syiah disebut *walī Allāh*, Sahabat Allah (kata *saint* tidaklah memadai) setara dengan kondisi spiritual para *nabī* kuno Israel, yang tidak dibebani misi penyingkapan Kitab. *Walāyat* yang meliputi Sahabat Allah didefinisikan sebagai aspek esoteris, aspek batin dari pesan profetik.

Pada setiap tingkatan *nabī* ini, terdapat mode pengetahuan rukyat/visioner yang sesuai, yang mencirikan panggilannya. Dua tingkatan *nabī* pertama, yang bukan rasul, berkomunikasi dengan *Malakūt* atau dunia spiritual dalam mimpi. Komunikasi ini dapat berupa penglihatan, atau sekadar pendengaran, persepsi suara tanpa disertai persepsi wajah dan wujud sang pembicara selestial. Pada prinsipnya, ini juga merupakan mode persepsi visioner/*rukyati* yang dianugerahkan kepada para Imam suci Syiah. *Nabī*, *mursal* sebagaimana juga *rasūl* dibedakan oleh fakta bahwa ia mampu memiliki persepsi visual dan auditori tentang Malaikat tidak hanya di dalam mimpi melainkan juga dalam keadaan terjaga—atau, yang barangkali lebih akurat, dalam keadaan perantara antara tidur dan terjaga. Di atas fondasi ini, para filsuf Syiah (Ṣadrā Shīrāzī, Qāẓī Saʿīd Qummī, dan lainnya) membangun sistem gnosiologi[4] profetik yang kompleks, menguji secara rinci kondisi-kondisi cisi, organ persepsi visioner, dan 'tempat' di mana peristiwa visioner terjadi, secara harfiah 'di mana ia mengambil tempat'. Inilah sebabnya mengapa kami meyakini bahwa penyelidikan mereka merupakan babak pertama dari fenomenologi kesadaran visioner dalam Islam, dan yang saya maksud adalah tindakan-tindakan di mana manusia sadar akan masuknya ke dunia lain, dunia yang akan kita sebut *Malakūt*. Masuknya ke dunia lain ini adalah fakta-fakta yang disaksikan oleh para visioner Yudaisme, Kristen,

3 Lihat, Ibid., Vol. I, h. 238 dst., dan Vol. IV, indeks general s.v. nabi.

4 Diturunkan dari kata gnosis, atau 'pengetahuan'. Sehingga 'gnosiologi profetik' artinya pengetahuan kenabian—penj.

dan Islam, dan tugas fenomenologi adalah untuk menunjukkan validitas kesaksian mereka. Oleh karena itu, semua yang disebut kritik positif, yang memostulatkan atau menyimpulkan dengan ketiadaan visi, adalah destruktif terhadap *phainomenon* itu sendiri yang ingin mereka 'tetapkan', dan mereka tetap, dengan sederhana, garib baginya.

Sebaliknya, dan untuk alasan mendasar yang telah saya jelaskan, karya filsafat Islam selalu diakhiri dengan uraian, yang setidaknya menempati bab terakhir, tentang tema penting 'filsafat profetik' ini, yang istilah Arabnya *ḥikmah nabawwīyah* merupakan terjemahan yang pas. Posisi terkemuka, bahkan pionir, dalam tradisi filsafat profetik ini diduduki, bagi kami, oleh pribadi dan karya Shihābuddīn Yaḥyā Suhrawardī, yang dikenal sebagai *Syaikh al-Isyraq,* melalui siapa keberadaan filsafat *Islam Iran* yang sebenarnya terjamin.

Suhrawardī berasal dari Āżarbayjān (Arabisasi nama provinsi barat laut yang sekarang disebut dengan nama Iran kuno Azerābāgdān, negeri Kuil Api). Keberaniannya menyebabkan kematiannya sebagai martir pada usia tiga puluh enam taun, di Aleppo, pada tanggal 29 Juli 1191. Terlepas dari kematiannya yang prematur dari dunia ini, dalam rekah masa mudanya, karya yang ditinggalkannya cukup substansial untuk tema utamanya untuk dibedakan dengan mudah dan pengaruhnya untuk dipahami bagi kita yang terus berlanjut di Iran sampai hari ini. Sang filsuf lagi dan lagi merujuk di dalam karyanya pada proyek besar hidupnya, yang dengan gamblang dan lugas diuraikan dalam salah satu risalahnya. Proyek besar hidupnya adalah menghidupkan kembali filsafat Cahaya yang dianut oleh Para Bijak Persia kuno—sebuah proyek, sebagaimana ia insafi betul, bahwa ia tidak memiliki pendahulu.[5] Inilah aspek pembeda pertama dari doktrin ini.

Aspek pembeda kedua adalah fakta bahwa ia menganggap penyelidikan filosofis tidak terpisahkan dari pengalaman spiritual, khususnya pengalaman mistis yang dikenal sebagai *ta'alluh,* yang dalam Bahasa Arab setara dengan *theosis* Yunani. Filsafat yang tidak mengarah pada pemenuhan spiritual adalah pemborosan waktu yang sia-sia; na-

5 Lihat ungkapan yang dibuatnya secara lugas dan eksplisit dalam risalahnya yang berjudul 'Kata Sufisme' [*The Word of Sufism'*], edisi terjemah dalam bunga rampai yang telah saya singgung, *L'Archange empourpé: quinze traités et récits mystiques,* diterjemahkan dari bahasa Persia dan Arab, dengan mukadimah dan anotasi oleh H. Corbin (Coll. Documents spirituels). Paris, Fayard, 1976/1986, h. 170.

mun pengalaman mistis yang tidak didasarkan pada pendidikan filosofis yang kokoh terbuka pada setiap penyimpangan atas apa yang sekarang disebut skizofrenia.

Secara geris besar, inilah dua karakteristik doktrin *Isyrāq* Suhrawardi. Kata itu berarti cahaya bintang manakala terbit di Timurnya (*Orient*), dan ia mengualifikasikan pengetahuan semacam itu sebagai 'oriental' (*Isyrāqi*), yang padanan Latin terdekatnya adalah *cognitio matutina.* Secara tradisional, katalog-katalog mengkontraskan 'Oriental' dengan para Peripatetik (*al-Masyaiyyūn*), dan menganggap mereka sebagai 'Platonis Persia', yakni *Ishraqīyān-e Īrān.*

Karakteristik kedua ini segera menegaskan identifikasi, yang disebutkan di awal, antara Intelegensi aktif para filsuf dan sosok dari pleroma arkangel (langit malakut—penj) yang dikenal dalam tradisi teologis sebagai Jibril, malaikat wahyu. Melihat dalam identifikasi ini sesuatu yang menyerupai rasionalisasi Roh adalah sepenuhnya keliru memahami makna istilah Arab *'Aql* (padanan *Nous* Yunani, Inteligen) dan *Rūḥ* (Roh). Sebenarnya, konsep Kata (*Kalimah*) dalam Suhrawardī-lah yang menyatukan Malaikat pengetahuan dan Malaikat wahyu, memungkinkan kita melihat mereka sebagai figur yang satu dan sama. Figur ini dikenal dengan nama lain, terutama nama Persia *Jāvīdān Kharad,* padanan harfiah dari *Sophia aeterna* (Kebijaksanaan Abadi).[6] Kita di sini harus ingat bahwa para pecinta yang setia mengelilingi Dante bicara ihwal 'Madonna Intelligenza', yang tak boleh dikelirukan dengan 'Dewi Nalar'.

Melalui identifikasi Malaikat pengetahuan dengan Malaikat wahyu ini, teori pengetahuan rukyat (visioner) yang dianugerahkan kepada para nabi dan mistikus ditunjukkan tidak terpisahkan dari gnosiologi yang dipostulatkan oleh para filsuf; karena Malaikat atau Roh Kudus yang sama menuntut baik para nabi maupun para filsuf menuju pencapaian kondisi tertinggi intelek jiwa manusia yang disebut *'aql qudsī, intellectus sanctus.* Oleh karena itu, setiap upaya untuk memaksakan pada filsafat Islam suatu konsep dan batasan yang menghilangkan segala sesuatu yang saat ini dianggap irasional atau trans-rasional, sama dengan mutilasi brutal terhadap filsafat ini,[7] pemaksaan suatu konsep padanya yang ber-

6 Bidk, Ibid., h. 293, 307, 333, 347.

7 Atau sekurang-kurangnya jika dipaksakan, maka hasilnya adalah perusakan ekosistem dan atmosfer intelektual sama sekali yang mana jantung filsafatnya jadi terasing di tanahnya sendiri. Inilah yang kemudian terjadi di berbagai praktik filsafat di mana

asal, barangkali, dari 'Abad Pencerahan' (*Aufklärung*), tetapi yang keluar dari konteks di sini. Dengan tidak adanya konsep ini, kita berada dalam posisi yang lebih baik untuk memahami skematisasi yang menghubungkan panggilan hidup (vokasi) seorang filsuf dan nabi, sebagaimana yang terdapat dalam karya filsuf Iran abad ke-17, Mīr Abū'l-Qāsim Finderiskī, dan banyak tokoh lainnya.[8]

Dengan cara ini, aspek pembeda kedua dari *Ishrāq* menyadarkan kita akan konteks di mana teori pengetahuan rukyat terjadi. Aspek pembeda pertama dari doktrin tersebut–yakni kembalinya, sebagaimana telah kita amati di atas, kepada para Bijak/Arif (*Sages*) Persia kuno–membawa kita pada kesimpulan yang sama. Apa yang sebenarnya dibayangkan oleh Shaykh al-Ishrāq manakala berbicara tentang filsafat Cahaya dari para Bijak Persia kuno adalah doktrin yang dipraktikkan oleh komunitas orang-orang Terpilih yang berbeda dari para Majusi dualis. Komunitas ini berpusat pada garis keturunan penguasa ekstatik Iran kuno, bagian dari dinasti Kayanid, yang menarik karena ia melampaui batas-batas kronologi. Perwakilan terbesarnya adalah Fereydūn dan Kay Khusraw,[9] yang dari nama terakhir itulah kaum *Khusruvānīyūn* dinamai. Para gnostik dan Bijak visioner ini dipandang oleh Shaykh kita sebagai pendahulu dari kaum *Ishrāqiyūn*, filsuf 'Oriental' dalam pengertian metafisika dari kata tersebut.

Dua poin baru muncul di sini yang sangat penting bagi penyelidikan kita. Poin pertama adalah bahwa rukyat/penglihatan (*visi*) yang dianugerahkan kepada para penguasa ekstatik Persia kuno ini adalah visi tentang Cahaya Kemuliaan yang dalam Avesta disebut dengan istilah *Xvarnah* (Bahasa Persia: *Khurrah*). Di dalam *Xvarnah* atau Cahaya Kemuliaan ini, Suhrawardī melihat apa yang di tempat lain ia sebut sebagai *Sakīna*, padanan dalam bahasa Arab untuk istilah Ibrani *Shekhina*.

---

filsafat Islam tidak dibaca dari arah mata anginnya sendiri dan tidak didasarkan pada etos intelektualnya sendiri—penj.

8 Lihat, S. J. Asytiyānī dan H. Corbin, *Antologie des philosophes iraniens depuis le XVII^e, siécle jusqu'a nos jours,* vol. I, Bibliotheque Itanienne 18, Teheran-Paris, Adrein-Maisonneuve, 1972, h. 33-39, pada bagian berbahasa Prancis [partic francaise publiée in: *La philosophie islamique iranienne aux XVII^e et XVIII^e siécles,* Paris, Buchet-Chastel, 1981.

9 Lihat halaman yang diterjemahkan dari 'Livre des Tablettes dediees a l'emir 'Imadoddin', dalam *L'Archange empourpre,* op. cit., h. 110-112 beserta catatan-catatan yang relevan.

*Sakīna* adalah turunnya Cahaya-cahaya ilahi ke dalam kuil-jiwa sang mistikus, untuk bersemayam di sana selamanya. Poin kedua adalah konjungsi antara *Xvarnah* dengan 'Cahaya Muhammad' (*Nūr muhammadī*), yang transmisinya dari nabi ke nabi dalam profetologi Islam bersesuaian dengan epifani Verus Propheta dalam profetologi Yudaeo-Kristen. Dengan demikian, profetisme Iran diintegrasikan ke dalam profetisme Semitik, baik yang bersifat Biblikal maupun Qurani. Signifikansi dari kedua poin ini tidak dapat dipandang remeh dalam penjelasan apa pun mengenai warisan integral dari tradisi kenabian Abrahamik.

Latar brlakang dari mana doktrin *ishrāqī* ihwal pengetahuan visioner, atau hierognosis, muncul. Kedua aspek pembedanya menjelaskan kepada kita mengapa salah satu perhatian utama Suhrawardī adalah pembentukan kosmologi dan antropologi di mana posisi esensial, bahkan dominan, akan dipduduki oleh optika rukyat, karena ia memenuhi fungsi yang sangat diperlukan. Oleh karena itu, perhatiannya yang terus-menerus untuk menetapkan ontologi tiga dunia: *Jabarūt*, dunia Inteligen kerub murni, *Malakūt,* dunia antara dari Jiwa; dan *Mulk*, dunia daripada persepsi indrawi.[10] Sebagai alternatif, tiga dunia ini ditunjuk secara bergiliran sebagai dunia 'Kata-kata[11] yang lebih besar', Inteligensi murni—yakni *Angeli intellectuales* dari tradisi Avicenna Latin; semesta 'dunia Perantara', yaitu *Angeli* atau *Animae caelestes*; dan semesta 'dunia Kata-kata yang lebih kecil', jiwa-jiwa insani.[12] Dari ketiga dunia ini, dunia perantara *Malakūt,* dunia Jiwa, memainkan peran esensial dalam terori pengetahuan rukyat/visioner. Dunia Jiwa adalah perantara antara dunia persepsi indra kita dan dunia yang lebih tinggi, *Jabarūt,* Inteligen kemalaikatan murni. Sarana di mana kita dapat menembus dunia perantara ini bukanlah melalui fakultas persepsi indrawi, atau melalui *virtus intellectualis,* melainkan secara tepat melalui **Imajinasi aktif**. Demikian pula, *Animae caelestes,* yang tidak memiliki persepsi indrawi, memiliki proses imajinatif murni.

---

10 Lihat buku saya *Terre céleste et corps de résurrection: de l'iran mazdéen a L'iran shi'ite,* Paris, Buchet-Chastel, 1961/1979, h. 189 dst. (Terjemahan Inggris oleh Nancy Pearson, *Spiritual Body and Celestial EarthL dari Mazdean Iran to Shiite Iran,* Bollingen Series XCI, Princeton University Press 1977).

11 'Kata-kata' di sini dapat juga berarti 'Sabda', suatu ranah di mana 'sabda' adalah domain yang memegang penting untuk menunjuk realitas itu sendiri—penj.

12 Bdk. *L'Archange empirpé,* op. cit., h. 234 dst.

Suhrawardī memiliki nama yang berbeda untuk dunia perantara ini, yang secara tepat adalah dunia pengetahuan visioner. Ia adalah 'iklim kedelapan' dalam hubungannya dengan tujuh iklim yang dikenal dalam geografi klasik. Ia disebut dengan istilah Persia yang diciptakan oleh Suhrawardī: *Nā-kujā-ābād*, negeri tak-di-mana-pun—bukan utopia, melainkan negeri nyata, tempat nyata, yang bagaimanapun tidak dapat ditempatkan atau dilokasikan dalam iklim mana pun di dunia yang dapat diakses oleh persepsi eksternal.[13] Ia juga merupakan 'tempat bertemunya dua lautan' (Quran 18: 60), lautan indra dan lautan intelek. Bahkan lebih umum, ia disebut *ālam al-mithāl,* yang harus saya terjemahkan dengan istilah Latin *mundus imaginalis,* agar terhindar dari kebingungan antara realitas *imajinal*-nya dengan ketaknyataan dari yang imajiner.[14] Lebih lanjut, aspek ganda dari fungsi Imajinasi aktif yang dipersepsikan oleh Suhrawardī mengarah pada pembedaan, yang diterapkan oleh Paracelsus, antara *Iamaginatio vera* dari para kontemplatif visioner dalam arti kata yang sebenarnya, dan 'fantasi' (*Phantasey*) yang merupakan batu uji kegilaan. *Mundus imaginalis* bukanlah dunia hantu yang ditayangkan di layar bioskop, melainkan dunia 'wadak kalis' dunia sensibel-ruhani.

Dengan cara ini, Suhrawardī menetapkan tugas untuk memastikan status ontologis yang layak bagi *mundus imaginalis,* karena ia sadar betul bahwa jika dunia ini menghilang, jika semua jejaknya hilang, maka semua visi para nabi, semua pengalaman visioner [kerukyatan] para mistikus, dan semua peristiwa Kebangkitan akan kehilangan tempatnya—secara harfiah 'tidak memiliki tempat', karena tempat mereka bukanlah dunia yang dapat diindra atau dunia intelijibel, namun semesta antara, 'iklim kedelapan', semesta di mana yang korporeal [yang jasmani] teruhanikan dan yang ruhani menjisim. Raibnya dunia ini, misalnya, mengakibatkan hilangnya, dengan munculnya Averroisme [Ibn Rusydian], hierarki *Animae caelestes.* Setelah dunia ini menghilang, kita dipaksa untuk menjadikannya *alegori*, karena *eo ipso* [dengan sendirinya] fungsi Imajinasi aktif telah direndahkan dan direduksi hanya untuk menghasilkan apa yang imajiner. Untuk alasan ini, ontologi *mundus imaginalis,* sebagai dunia visi/rukyat dan pengalaman visioner, mendorong Syeikh al-Ishraq untuk mendirikan **metafisika Imajinasi** yang kemudian dikembangkan

13 Lihat, *En Islam iranien,* op. cit., vol. IV, indeks s.v. *Nā-Koja-ābād.*
14 Ibid., indeks s.v. imaginal, *mundus imaginalis.*

oleh Mullā Ṣadrā Shīrāzī, filsuf *ishrāqī* agung dari Iṣfahān abad ketujuh belas. Singkatnya, ontologi *dunia imajinal* mengandaikan **metafisika Imajinasi aktif**, dan tanpa metafisika semacam itu tidak kan ada teori pengetahuan rukyat/visioner.

Metafisika Imajinasi aktif ini menemukan ekspresi dalam suatu skema yang berasal dari skema Aristoteles tentang fakultas-fakultas jiwa, meski berbeda darinya karena Aristoteles mungkin tidak memikirkan teori pengetahuan profetik sebagai pengalaman rukyat/visioner. Selanjutnya, dalam 'Kitab Teososfi Timur' (*Ḥikmat al-Ishraq*)-nya yang agung, Suhrawardī menyederhanakan skema tersebut dengan mereduksi—secara tepat—imajinasi representatif atau pasif, fakultas estimatif, dan Imajinasi aktif menjadi satu fakultas yang memiliki fungsi berbeda. Reduksi ini didahului oleh fenomenologi *sensorium* (*al-hiss al-musytarak*), di mana yang terakhir digambarkan sebagai cermin yang memantulkan baik citra yang berasal dari persepsi indra maupun citra yang berasal dari persepsi *intellectus sanctus* ('citra-citra intelektif', '*amtsila 'aqliyah* atau imaji-imaji metafisis). Hal ini juga menggambarkan ambiguitas Imajinasi akfit, fungsi ganda yang begitu hati-hati dibedakan oleh Suhrawardī, karena di atasnya tergantung validitas persepsi dan pengalaman rukyat/visioner itu sendiri.

*Sensorium* adalah indra batin semua persepsi indra eksternal bertemu. Dalam kapasitas representatif dan pasifnya, imajinasi hanyalah perbendaharaan tempat disimpan citra yang diproyeksikan ke *sensorium*, seperti pada cermin, oleh persepsi indra. Dalam kapasitas aktifnya sebagai *virtus combinativa,* Imajinasi seolah-olah terjebak di antara dua api, dan menjadi sesuatu di antaranya itu sendiri. Ia dapat melayani fakultas yang disebut estimatif (*wahm*), yang juga dimiliki oleh hewan, tetapi yang dalam kasus manusia memaksanya untuk membuat penilaian yang bertentangan dengan tuntutan intelek. Direduksi ke tingkat ini, Imajinasi aktif hanya dapat menghasilkan apa yang imajiner, fantastik, atau bahkan absurd. Di sisi lain, ketika melayani intelek atau *Nous*, ia disebut *mufakkira,* yang berarti kognitif atau meditatif. Ia adalah sarana masuk ke dalam realitas *mundus imaginalis,* tempat visi profetik, tingkatan di mana persepsi visioner terjadi. Ia juga memproyeksikan citra ke *sensorium*—bukan lagi citra imitatif (*muḥākāt*) dari persepsi indra, melainkan dari dunia intelijibel murni. Citra-citra intelektif atau metafisis ini berkore-

spondensi dengan wujud tak terlihat dari *Jabarūt,* dan memungkinkan untuk memiliki persepsi rukyat/visioner tentangnya.

Oleh karena itu, *sensorium,* menjadi cermin, memastikan tidak hanya 'objektivitas' citra yang terbentuk sebagai akibat dari persepsi indra, melainkan juga citra yang timbul dari persepsi supra-sensibel. Fenomena cermin ini menuntun para filsuf kita untuk mengekspresikan diri dalam istilah **katoptrika mistik**,[15] yang konsekuensinya jauh jangkauannya. Apa yang dapat mencegah fenomena cermin? Apa yang dapat mencegah cermin ini memantulkan citra dunia supra-sensibel? Tentu saja, mungkin saja indra eksternal terus menyibukkan *sensorium* sepenuhnya dengan objek-objek persepsi indra, seperti pada kebanyakan manusia. Sekalipun demikian, bahkan ketika imajinasi aktif melayani intelek, dua kasus dapat muncul: kasus filsuf dan kasus nabi. Dalam kasus filsuf,[16] intelek hanya mempertahankan visi mental dari bentuk-bentuk, tanpa citra imitatifnya diproyeksikan ke *sensorium*. Dalam kasus Nabi, wujud yang direnungkan adalah sama, tetapi citra imitatifnya diproyeksikan ke cermin *sensorium* sedemikian rupa sehingga menjadi banyak peristiwa dalam kehidupan jiwa. Dapat dikatakan ada perbedaan dunia antara keduanya; tetapi tidak boleh dilupakan bahwa dalam konsepsi Suhrawardī dan *Ishraqīyūn,* Sang Bijak yang sempurna adalah dia [yang] di mana *intellectus sanctus*-[nya], diterangi oleh Malaikat-Roh Kudus, mampu menggabungkan visi nabi dengan visi filsuf. Orang seperti itu benar-benar Wali Allah [Bijak Bestari Ilahi/*Sage of God*], sang *teosophos.*

Singkatnya, kita harus ingat bahwa ada gerakan simetris ganda, suatu fakta yang menuntun Suhrawardī untuk mencirikan Imajinasi aktif dengan simbol uap, karena uap adalah api dan air. Imajinasi aktif memenuhi fungsi ganda: ia menyebabkan yang sensibel naik ke keadaan imajinal, dan ia menyebabkan yang murni inteligibel turun ke dalamnya. Ia menipiskan dan memadatkan, meruhanikan dan menjadikannya jasmani; dan inilah yang dimaksud dengan *caro spiritualis* (daging ruhani).[17] Untuk menggunakan kata yang populer saat ini, kita dapat mengatakan bahwa terjadi anamorfosis ke tingkat *mundus imaginalis.* Ini terjadi ketika

15 Lihat, *L'Archange empourpé,* op. cit., indeks s.v connaissance visionnaire (théorie de la), Imagination, katoptique, miror, etc.

16 Ibid., h. 150-152, catatan 17 sampai 30, dan h. 177-178, catatan 34 sampai 38.

17 Ibid., h. 337, catatan 62 dan 64.

Imajinasi aktif melayani *intellectus sanctus*. Tetapi seperti yang kita tahu, ia terancam oleh ambiguitas. Alih-alih menjadi instrumen *mundus imaginalis* supra-sensibel, ia dapat tetap diperbudak oleh dunia sensibel dan kegilaannya. Suhrawardī menggambarkan ambiguitas ini dalam istilah simbolisme yang memukau. Manakala melayani *intellectus sanctus*, Imajinasi aktif adalah 'Pohon yang diberkati' yang disebutkan dalam ayat Al-Quran ihwal Cahaya (24: 35). Yang 'bukan dari Timur maupun Barat', ia tidak murni intelektif maupun murni material. Ia adalah Pohon yang tumbuh di puncak Sinai (23: 30), Pohon yang buahnya adalah ilmu-ilmu ilahi yang, kata Syeikh al-Isyraq, adalah 'roti jiwa' sekaligus 'roti para Malaikat'. Pohon ini sebenarnya adalah Semak yang Menyala yang panggilannya didengar oleh Musa di lembah yang diberkati (28: 30)[18], dan di mana Malaikat-Roh Kudus Wahyu berkobar. Di sisi lain, manakala Imajinasi terus menjadi abdi bagi fakultas estimatif, ia adalah 'Pohon terkutuk' (17: 62), sang Iblis-Setan dari jiwa,[19] dia yang menolak untuk tunduk di hadapan Sabda dan khalifah Tuhan, yang mendorong jiwa untuk menyangkal realitas dunia spiritual dan mengembara dalam alam imajiner—singkatnya, 'Iblis agnostisisme'. Dengan cara ini, valorisasi Imajinasi aktif dalam kapasitas spiritualnya diimbangi dengan sempurna oleh sebuah peringatan.

Dalam mengidentifikasi Imajinasi rukyati/visioner dengan Semak yang Menyala, Suhrawardī menunjuk pada sumber semua persepsi dan visi Cahaya dan makhluk cahaya yang imaterial. Jiwa itu sendiri menjadi Semak yang Menyala ini melalui kehadiran *Sakina* yang berapi-api. Di sini rujukan mesti dibuat atas deskripsi atas photisme yang terjadi dalam hampir semua karya yang ditulis oleh Seikh kita. Terkadang nadanya adalah kedamaian: 'Para nabi dan teosofis mistis agung,' katanya, 'dapat memiliki pengetahuan tentang hal-hal yang supra-sensibel saat dalam keadaan terjaga… Penampakan yang ditunjukkan kepada mereka dapat menembus ke *sensorium* dan mengadakan percakapan yang paling menyenangkan dengan mereka, memanifestasikan dirinya kepada mereka sebagai wujud yang paling indah dan mulia… Terkadang mereka mendengar suara seseorang tanpa melihat si pembicara. Semua ini,' katanya, 'adalah wujud yang memasuki Imajinasi aktif, dan yang dikomu-

18 Ibid., h. 113-116. 130-131. Catatan 87 sampai 96.

19 Ibid., h. 168 dst, dan 177 dst.

nikasikan ke *sensorium* melalui Imajinasi aktif'.[20] Di waktu lain, nadanya agak dramatis. Sang visioner, merujuk ayat 27:63[21], berbicara tentang angin kencang yang mendahului kunjungan tuan rumah yang bercahaya, yang didahului oleh kilat *Ishraq.*[22] Tak perlu dikata, semua ini terjadi dalam *mundus imaginalis.*

Sekarang kita mesti menelusuri topografi visioner dari *mundus imaginalis* ini dalam karya luas Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (1240), barangkali teosofis visioner/rukyati terbesar sepanjang masa. Tidak ada pengantar yang lebih baik untuk karya ini selain apa yang baru saja kita telaah tentang doktrin Seikh al-Isyraq, karena metafisika Imajinasi dalam Ibn 'Arabī adalah perpanjangan, dalam lebih dari satu cara, dari Suhrawardī, dan itu hanya sekilas yang dapat diberikan dalam buku yang kami persembahkan padanya.[23] Baginya juga, ilmu Imajinasi visioner muncul dari ilmu cermin, dari katoptika mistik. Ia memostulatkan perbedaan antara Imajinasi *muttaṣil,* bersatu dengan dan imanen di dalam manusia, dan Imajinasi *munfaṣil*, yang dapat dipisahkan dan otonom, yakni *mundus imaginalis* dari *Malakūt.* 'Imajinasi Absolut' adalah kesatuan dari keduanya.[24]

Berbeda dengan imajinasi representatif sederhana, yang sesuai dengan imajinasi yang tunduk pada fakultas estimatif (*wahm*) dan yang hanya berisi apa yang imajiner, 'konsentrasi hati (*himmah*) menciptakan sesuatu yang ada di luar tempat fakultas ini'.[25] Ketika Ibn 'Arabī menggunakan kata 'menciptakan' dengan cara ini, ungkapan tersebut sama sekali tidak memiliki konotasi ide fiksi ilusi atau halusinasi. Ia mengkonotasikan secara esensial kesatuan, interdependensi yang menyatukan Tuhan pribadi (*Rabb*) dan dia yang Tuhan pribadinya adalah Dia (*al-marbūb*). *Rabb* bukanlah *Absconditum* (Yang Tersembunyi). Ia berada pada tingkat

20 Ibid., teks dari 'Livre des Tablettes', h. 105.

21 'Ia mengutus angin sebagai bentara di hadapan Ampunannya.'

22 Ibid., akhir dari 'Livre des Temples de la Lumiere'. h. 65, h. 86, catatan 109, h. 88, catatan 118, dan 119.

23 Suhravardī: L'Archange Empourpré, Fayard, 1976.

24 Lihat buku saya *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'ibn 'Arabi,* Paris, Flammarion 1958, h. 162-163; edisi kedua 1977. (Terjemahan bahasa Inggriis oleh R. Mannheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi,* Bollingen Series XCI, Princeton University Press 1969.)

25 Ibid., h. 166.

teofani ketiga dalam kosmogoni Ibn 'Arabī. Saling ketergantungan *rabb* dan *marbūb* adalah apa yang disebut Seikh al-Akbar *sirr al-rubūbīya,* rahasia kondisi ketuhanan ilahi. Rahasia ini, sebagai demikian, adalah rahasia visi teofanik dan semua pengalaman visioner/rukyati. Ini sesuai dengan frasa yang memukau yang terdapat dalam 'Kisah-kisah Petrus' (*Acts of Peter*): *Eum talem vidi qualem capere potui.* Saya melihatnya sedemikian rupa sebagaimana aku mampu memahaminya.[26] Kemampuan [daya] ini dalam Ibn 'Arabī diungkapkan dalam banyak halaman yang padat: kisah-kisah masuk ke *mundus imaginalis,* pemandangan Kuil dalam dimensi spiritualnya dan banyak lagi.[27]

Kita telah menyinggung Mullā Ṣadrā Shīrāzī (1640), eksponen paling masyhur dari Mazhab Iṣfahān pada abad ketujuh belas di Iran. Ia adalah pemikir *isyrāqī* yang tenggelam dalam pemikiran Suhrawardī (yang ia komentari secara panjang lebar), dalam meditasi tradisi Syiah tentang para Imam suci, dand alam pembacaan Ibn 'Arabī. Saya hanya akan merujuk di sini pada salah satu tesis favoritnya, yang ia pertahankan secara khusus dalam tafsirnya yang agung ihwal korpus tradisi Syiah al-Kulaynī: Imajinasi adalah fakultas spiritual yang tak getas bersama organisme fisik, karena ia independen dari organisme ini dan karena ia seolah-olah adalah jisim halus jiwa.[28] Adalah mudah untuk menangkap pentingnya tesis ini sehubungan dengan fenomenologi kesadaran visioner.

Dus, tesis selaras dengan tesis yang dipertahankan sebelumnya oleh John Philoponus dalam tafsirnya ihwal risalah Aristoteles *De Anima.* John Philoponus menganggap *sensorium* itu sendiri tidak berwujud dan sebagai pembentuk jisim halus ruhani.[29] Tanpa mengerdilkan perbedaan antara Mazhab Iṣfahān dan Mazhab Kirmān di Iran tenggara, yang *syeikh*-nya telah melanjutkan ajaran Syeikh Aḥmad Aḥsā'ī (1824) sepanjang abad kesembilan belas dan hingga di masa kita, kita dapat

26 Bdk. *En Islam iranien,* op. cit., vol. I, h. XXII, 165 catatan 135. Lihat juga telaah saya 'Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne', dalam *Temps cyclique et gnose ismaelienne,* Paris, Berg International, 1982. (Terjemahan Inggris oleh R. Mannheim dan J. W. Morris, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis,* London, Kegan Paul, 1983.)

27 Lihat, *L'Imagination créatrice,* op. cit., h. 175, h. 255 catatan 169, h. 277 catatan 327.

28 Bdk, *En Islam iranien,* op. cit., vol. I, h. 243-244, dan vol. IV, indeks general s.v Sadrā Shīrāzī.

29 Lihat, *L'Archange empourpé,* op. cit., h. 75 catatan 12.

mengamati bahwa dalam kasus yang terakhir, jisim halus memainkan peran yang serupa dalam fenomenologi pengalaman visioner/rukyat.

Seluruh *Seikh* dari Mazhab ini demikian prolifik, menyaingi Ibn 'Arabi dalam jumlah dan lingkup kerjanya. Satu masa hidup tidak akan cukup panjang untuk mengasimilasikan keseluruhannya! Untuk memungkas hal ini, saya tidak dapat tidak menyinggung karya penting yang Muhammad Karīm-Khān Kirmānī (1870) curahkan untuk optika visioner, ilmu rukyat. Karya ini. Karya ini ditulis dalam bahasa Arab, tersebar di Persia melalui penerus dan anaknya sendiri, Muhammad Khān-Kirmāni (1906), melalui sesi pengajaran yang disampaikan untuk *syaikhie madrasah* yang bertahan beberapa tahun. Karya keduanya ini, yang tak terpisahkan satu dengan yang lainnya, seluruhnya mencakup lebih dari 1300 halaman dalam format *badaq* -8°.[30] Dan ini baru hanya satu karya di antara [karya-karya] yang lain yang ditulis oleh seikh kita.

Akan saya kutipkan di sini sekadar baris pentingnya dari karya agung ini mengenai ilmu rukyat [*science of visions*]. Kita membaca: '*sensorium* adalah Imajinasi itu sendiri (*bintāsiyā, phantasis*), yakni, jisim halus yang termasuk dalam dunia Ḥūrqalyā'.[31] Jisim halus yang berasal dari kota mistis Ḥūrqalyā ini lebih selaras dengan tesis yang ditemukan dalam Proclus tentang *okhéma,* kendaraan halus jiwa.[32] Jisim halus yang tak mudah getas ini terdiri dari segenggam dari setiap langit dunia halus atau Malakūt, dari Bumi hingga Takhta-Nya [*Ars*-nya], yang adalah langit kesembilan. Segenggam langit ini, yang membentuk langit Imajinasi, adalah penyangga bagi operasi jiwa dan bagi tindakan iluminasinya.[33] Hasilnya adalah pendakian dari langit batin ke langit, di puncaknya dapat muncul pengalaman visioner, persepsi bentuk-bentuk penampakan yang memanifestasikan makhluk tak terlihat dari *Malakūt.*

Dan lagi, di sini kita memiliki kesempatan untuk menggunakan kata anamorfosis. Memang, tafsir yang luas yang tersusun dari pelajaran yang diberikan oleh Muhammad Khān-Kermānī tentang karya ayahnya memuat hal berikut ini: 'Ilmu persepsi visioner ini sama dengan ilmu

30 Muhammad Karim-Khan Kermani, *Kitab Ta'wil al-ahadits fi 'ilm al-ru'ya,* disertai dengan *Dorus* (pengajaran dalam Persia) oleh Muhammad Khan-Kermani, Kerman, 1354 H/1975, 2 Volume., besar dalam format -8°, 62 + 605 halaman dan 76 + 580 halaman.
31 Ibid., vol. I, fasl II, h. 9 dari teks berbahasa Arab.
32 Lihat *Terre céleste et corps de résurrection,* op. cit., h. 146-164.
33 Bdk, 'Ilm al-ru'ya, I, h. 16-17.

perspektif dan cermin, kecuali bahwa yang terakhir terutama berkaitan dengan modalitas eksternal (aspek eksoteris atau *ẓāhir*), sedangkan dalam kasus yang pertama, aspek batin (aspek esoteris atau *bāṭin*) yang menjadi perhatian utama.[34]

Yang esensial dinyatakan dalam beberapa baris. Teori pengetahuan dan pengalaman visioner berasal dari katoptrika mistik; ia memberikan setiap risalah *De perspectiva* sebuah perpanjangan yang mencakup perspektif dan wujud dari *Malakūt,* dunia spiritual yang tidak tunduk pada indra.

Saya hanya menunjukkan beberapa judul bab di sini. Namun demikian, saya berharap ini akan memberikan gambaran yang cukup tentang pentingnya teori pengetahuan visioner bagi spiritualitas Islam.[]

===

34 Ibid., I, h. 187 dari teks berbahasa Persia.

# PONDOK PESANTREN
# Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

Sejak semula, profetologi Islam memostulatkan dan mengekspresikan suatu gnosiologi, sebuah doktrin pengetahuan yang harus dipertimbangkan sebelum memulai penyelidikan apa pun tentang fenomenologi pengalaman rukyat di kalangan spiritualis Islam. Alasannya adalah bahwa Islam, yang termuda dari tiga cabang tradisi Abrahamik, pada dasarnya adalah agama profetik, dan ia mewarisi teologi *Verusm Propheta* (Nabi Sejati) yang dianut oleh Yudaisme-Kristen awal. [...]

~

Henry Corbin, adalah profesor dalam bidang filsafat Islam. Tradisionalis dengan corak fenomenologis ini membakukan mazhab *Isfahan* bersama dengan Seyyed Hossein Nasr dalam kodifikasi sejarah filsafat Islam kontemporer. Di bawah naungan Akademi Filsafat Iran tahun 50-60-an, Corbin menjadi editor utama untuk naskah-naskah Suhrawardi (*al-Maqtul*) dan menerbitkan edisi analisis mendalam atas teks Ibn Sina di bawah tajuk *Avicenna and Visionary Recitals*. Magnum opusnya *En Islam Iranien* (4-jilid) merupakan perbendaharaan intelektual penting dari salah satu pelopor pengkaji filsafat Islam di Barat.[]